Katolicizmus a Koreai-félszigeten és jelentősége a keresztyénség terjedésében

Tartalom

Bevezetés....1
1. A katolicizmus kezdetei a térségben....3
1.1. Elméleti háttér: Kulturális diffúzió és a vallási irányzatok keveredése és kontextusa a Koreai-félszigeten....4
1.2. A Csoszon-kori koreai társadalom rétegei....6
2. A katolicizmus érkezése és kezdetei a Koreai-félszigeten....7
3. A katolicizmus társadalmi hatása a Korea-félszigeten....9
3.1. A katolicizmus üldöztetése és koreai mártírok....11
3.2. A katolicizmus szerepe a Japán Fennhatóság idején....12
3.3. A katolicizmus helyzete a Koreai-háborút követően Dél-Koreában....14
Összefoglalás....19

Bevezetés

A katolicizmus koreai jelenlétének és elterjedésének története egyedülálló fejezete a világtörténelemnek, nem csupán azért, mert a vallás egy erősen hierarchizált, neokonfuciánus társadalmi rendbe érkezett meg, hanem azért is, mert mindezt úgy tette, hogy a misszió korai szakaszában gyakorlatilag külföldi papok jelenléte nélkül talált otthonra. A Koreai-félsziget vallási és kulturális szerkezete a 18. század végére különösen sajátos képet mutatott: a konfuciánus államideológia normái, a buddhizmus visszaszorult, de továbbra is jelentős szerepe, valamint a sámánisztikus hagyományok mélyen gyökerező gyakorlatai egyszerre voltak jelen a társadalmi életben.[1] Ebbe a plurális, mégis erősen szabályozott vallási közegbe lépett be a római katolikus egyház, amely – bár külső eredetű volt – végül nem pusztán egy új hitet, hanem egy radikálisan új társadalmi és kulturális értékrendszert is elhozott.[2]

A 18–19. századi Korea nemcsak földrajzi értelemben volt viszonylag elszigetelt, hanem politikai és kulturális szempontból is, hiszen a

[1] Baker (2013) 13.o.
[2] Grayson (2002) 159.o.

Csoszon-dinasztia ideológiai alapját a neokonfuciánus normák képezték.[3] Ez a világnézet nem csupán a közigazgatás és a társadalmi hierarchia rendezőelveként működött, hanem olyan filozófiai keretet is adott, amelyben az egyén társadalmi helye és funkciója előre meghatározottnak számított. Kovács Ábrahám így fogalmaz a hagyományos neokonfuciánus koreai társadalomról:

> A koreai társadalom neo-konfuciánus fordulata négy fő módon zajlott. Először is megerősítették a konfuciánus akadémiákból álló oktatás rendszerét. Másodszor, a királyi család tanítását neo-konfuciánus tanítókra bízták. Harmadszor, változásokat eszközöltek a társadalom szerkezetében oly módon, hogy előtérbe kerüljön az apai ági leszármazotti rendszer, különös hangsúlyt fektetve a legidősebb fiúgyermekre, emellett gyengítették a nők szerepét, az ősök tiszteletét pedig nemzeti kultusszá tették. Negyedszer, igyekeztek elnyomni a vallást, konkrétan a buddhizmust. [4]

A társadalmi rend fenntartása volt az elsődleges cél, így mindaz, ami ezt a rendet veszélyeztette, szükségszerűen gyanakvást váltott ki az elitből. Ebben a közegben a katolicizmus – egalitárius tanításai, az emberi méltóságra épülő szemléletmódja és a transzcendenshez való személyes viszonyt hangsúlyozó teológiája révén – potenciálisan bomlasztó erőként jelent meg. Tanításai megkérdőjelezték az öröklött társadalmi státusz igazoltságát, a patriarchális családszerkezetet és az ősi rítusok elsődlegességét, különösen az ősök tiszteletének kultuszát, amely a koreai identitás egyik alapvető pillérének számított.

A katolicizmus koreai térnyerésének sajátossága ugyanakkor nem kizárólag a fogadó társadalom jellemzőiből érthető meg. A vallás Koreába érkezésének útja is különös: Matteo Ricci és a jezsuiták tevékenysége révén a keresztény tanítások először a kínai értelmiségi körökben találtak befogadásra, s csak ezt követően, közvetve, koreai diplomaták és tudósok útján jutottak el a félszigetre.[5] Így a katolicizmus Koreában nem egy európai hittérítő[6] munkájának eredményeként jelent meg, hanem egyfajta „szellemi importként”[7], amelyet a koreai elit egy része filozófiai kételyei és a konfuciánus gondolkodás materialista irányzatával való

[3] Adams (2012) 1-2.o.
[4] Kovács (2018) 73.o.
[5] Choi (2005) 4.o.
[6] Kim, Sebastian (2017) 290.o.
[7] Baker (2008) 11.o.

elégedetlensége miatt önként fogadott be. A 18. század végére egy olyan intellektuális és spirituális vákuum alakult ki, amely megnyitotta az utat az új vallási impulzusok iránt. A neokonfuciánus morál szigorú racionalizmusa nem tudott teljes választ adni az egyén metafizikai kérdéseire, így a katolicizmus a remény, az egyenlőség és az univerzális emberi méltóság ígéretével lépett be ebbe a hiátusba.

A katolicizmus korai befogadásának folyamata vizsgálatakor érdemes figyelembe venni James Grayson kulturális diffúziós modelljéhez, amely szerint egy idegen eredetű vallási rendszer akkor képes tartósan megtelepedni egy adott kulturális környezetben, ha képes a helyi értékekhez, struktúrákhoz, valamint a társadalom spirituális igényeihez igazodni.[8] Korea esetében azonban ezt a folyamatot két tényező is különösen megnehezítette: egyrészt az új vallás kizárólagosságra törekvő monoteizmusa, másrészt az, hogy a katolicizmus tanításai, bár kulturális közvetítéssel érkeztek, mégis radikális változást jelentettek a társadalmi rend egészére nézve.[9] Ennek ellenére a vallás térnyerése figyelemreméltó gyorsasággal zajlott, különösen az alsóbb társadalmi rétegek körében, akik számára a keresztény üzenet valódi társadalmi felemelkedést és lelki otthont jelentett.

A katolicizmus társadalmi hatása sokkal mélyebb volt annál, mint amit a hívők száma alapján mérni lehetne. A félsziget vallási életében a katolicizmus jelentette az első olyan nyugati eredetű, monoteista vallási rendszert, amely képes volt alternatívát nyújtani a hagyományos konfuciánus világrend mellett. Az egyház egalitárius szemlélete, amely szerint minden ember Isten előtt egyenlő, komoly kihívást jelentett a társadalmi hierarchia fenntartására törekvő állam számára. Ez magyarázza, hogy már a kezdetektől fogva konfliktus alakult ki a hatalom és a hívők között. Az ősök tiszteletének megtagadása, a „külső” vallási autoritás elfogadása és az egyéni üdvösségre vonatkozó tanítások

[8] Grayson (2002) 120.o.
[9] Grayson (2010) 23.o.

nemcsak vallási, hanem politikai értelemben is veszélyt jelentettek a Csoszon-dinasztia számára.[10]

A tanulmány egyik legfontosabb felismerése, hogy a katolicizmus koreai történetének korai szakasza bizonyos paradoxonokat hordoz magában. Miközben a vallás tanítása radikális újdonságot képviselt, terjedése mégis nagyrészt „alulról szerveződő” jelenség volt.[11] A közösségek gyakran papok nélkül működtek, a hívők egymást oktatták, és a vallási gyakorlat fenntartása nem külső, hanem belső motivációból fakadt. Ez a sajátos „indigenizáció”[12] később meghatározó jellemzőjévé vált a koreai katolicizmusnak, és megkülönböztette azt más kelet-ázsiai missziók történetétől, különösen a japán példától, ahol a kereszténységet a 17. századra gyakorlatilag kiirtották.

A vallás társadalmi és politikai megítélése ugyanakkor folyamatosan változott a 19–20. század során: az üldözések korát a japán megszállás ambivalens időszaka követte, majd a Koreai-háború és a hidegháborús megosztottság új identitáskereteket teremtett a koreai katolikus közösségek számára. A tanulmány rámutat arra, hogy a katolicizmus annak ellenére, hogy számbelileg sosem vált domináns vallássá mégis meghatározó szereplője maradt a koreai társadalmi, kulturális és politikai átalakulásoknak.

A jelen tanulmánycélja kettős: egyrészt bemutatni a katolicizmus koreai megjelenésének történeti, kulturális és társadalmi hátterét, másrészt kiemelni azokat a tényezőket, amelyek e vallási irányzat egyedülálló útját és hatását magyarázzák a félszigeten. Mindez nemcsak azért lényeges, mert a katolicizmus története önmagában is jelentős része a koreai egyház és vallástörténetnek, hanem azért is, mert a protestantizmus későbbi robbanásszerű terjedése, valamint a kereszténység modern dél-koreai formái e korai folyamatokból érthetők meg teljes mélységükben. A katolicizmus – hosszan tartó üldöztetései és kezdeti marginalizáltsága

[10] Haboush (2001) 47.o.
[11] Baker (2013) 13.o.
[12] Baker (2013) 15.o.

ellenére – olyan szellemi és társadalmi mintázatokat hozott létre, amelyek nélkül a mai koreai vallási térkép aligha lenne értelmezhető.

1. A katolicizmus kezdetei a térségben

A katolicizmus koreai megjelenése és korai terjedése a kelet-ázsiai vallási-kulturális közegek egyik legösszetettebb és legizgalmasabb fejezete. Az a mód, ahogyan a római katolikus egyház tanítása a 17–18. század fordulóján, nagyrészt közvetett csatornákon keresztül eljutott a Koreai-félszigetre, nemcsak egyház és vallástörténeti jelentőséggel bír, hanem a térség kulturális diffúziójának, intellektuális áramlásainak és társadalmi átalakulásainak szélesebb kontextusába is illeszkedik. E korszak különlegessége, hogy a katolicizmus Koreában nem klasszikus misszionáriusi tevékenység eredményeként gyökerezett meg; a hit eszméi elsősorban koreai tudósok önálló érdeklődése, szövegolvasási gyakorlatai és a kínai jezsuiták tudományos munkái révén jutottak el a félszigetre. Ez a kivételes jelenség a vallás elterjedésének olyan irányát mutatja, amely élesen eltér Japán vagy Kína missziós mintázataitól, és egyedülálló esetté teszi a koreai katolicizmust a globális katolikus történetírásban.[13]

A 16–17. század Kínájában működő jezsuita misszionáriusok, elsősorban Matteo Ricci meghatározó szerepet játszottak abban, hogy a kereszténység kifejezéskészlete és filozófiai struktúrája összekapcsolódjon a konfuciánus értelmiség fogalmi világával.[14] Ricci klasszikus művei, mint a *Tianzhu Shiyi* (A mennyei Úr igaz tanítása), olyan apologetikai módszert alkalmaztak, amely a nyugati teológiai fogalmakat a kínai klasszikusok nyelvén magyarázta.[15] Ennek a módszernek messzire ható következményei voltak: a konfuciánus műveltségen keresztül a kereszténység a kelet-ázsiai intellektuális diskurzus részeként kezdett el létezni. James Grayson hangsúlyozza, hogy

[13] Elison (1973) 148.o.
[14] Ma (2015) 65.o.
[15] Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven (Tianzhu Shiyi)*. Translated by Douglas Lancashire, St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1985. 1–48.

ez a „kulturális emplanáció” (accommodation)[16] olyan keretet teremtett, amelyben a vallás már nem teljesen idegenként jelent meg, hanem egyfajta, a helyi hagyományokkal párbeszédet folytató szellemi rendszerként.[17]

A koreai elit tudósai – főként a Silhak („Gyakorlati Tanulás”) mozgalom alakjai a 18. században fokozódó érdeklődést mutattak a kínai jezsuita irodalom iránt.[18] A silhak gondolkodás nyitottsága, empirikus szemlélete és a konfuciánus ortodoxiával való szembenállása különösen alkalmassá tette a csoportot arra, hogy fogadók közege legyen az európai tudományos és teológiai szövegeknek.[19] Yi Su-Gwang[20] 1603-as pekingi útja és az ott kapott jezsuita szövegek Koreába való vitele jelenti a korai írott kapcsolat kiindulópontját, ám a kereszténység iránti tényleges érdeklődés csak a 18. század végén vált számottevővé.[21]

Ezt az újfajta érdeklődést részben a neokonfuciánus elit belső válsága magyarázza. A 17–18. században a konfuciánus filozófia dogmatikus rendszere egyre kevésbé tudott választ adni a társadalmi egyenlőtlenségek, a gazdasági nehézségek és a mindennapi élet kérdéseire. Sok tudós a „materialista” neokonfuciánus metafizika helyett egy transzcendensebb, személyesebb vallási rendszer felé fordult.[22] A jezsuita szövegek új antropológiai és kozmológiai perspektívát kínáltak: az egyén méltóságát, a lelki üdvösséget és az isteni szeretet egyetemességét. Ez radikálisan különbözött a hierarchiára és társadalmi szerepfegyelemre épülő konfuciánus etikától. Kovács így fogalmaz a katolikus hit a félszigetre történő megérkezésének kontextusáról:

---

[16] Rausch (2013) https://worldhistoryconnected.press.uillinois.edu/10.3/forum_rausch.html. Lásd: Yi Su-gwang (1563–1628) koreai tudós–hivatalnok és diplomata volt, aki a 17. század elején pekingi követségi útjai során megismerkedett a jezsuita „nyugati tanulás” (□□, seohak) írásos anyagaival, köztük Matteo Ricci műveivel. Ezeket a szövegeket hazatérve ismertette a koreai értelmiségi körökben, és enciklopédikus munkájában, a Jibong yuseol-ben rendszerezve mutatta be a Nyugatról származó tudást. Bár maga nem vált kereszténnyé, közvetítő szerepe meghatározó volt a keresztény gondolatok korai, szövegalapú jelenlétének kialakulásában Koreában.

[17] Grayson (2002) 121–127.o.

[18] Deuchler(1992) 107–150.o.

[19] Deuchler (1992) 171–193.o.

[20] Baker (2013) 22.o.

[21] Baker , (2017) 23.o.

[22] Haboush(2001) 63.o.

> Láthatjuk, hogy Koreába a keresztyénség a katolicizmuson keresztül érkezett meg, elsősorban a jezsuita misszionáriusoknak köszönhetően, s egészen 1884-ig üldözték azt. A vallásszabadság adta meg a lehetőséget arra, hogy megjelenjen a protestantizmus is a félszigeten. Leginkább a nép között terjedt el, s a gyarmatosítókra nem volt hatással.[23]

A katolicizmus koreai kezdeteinek egyik legkülönlegesebb mozzanata az, hogy a hit lokálisan, a koreaiak önálló értelmezése és szerveződése révén született újjá. 1784-ben Yi Seung-hun[24] Pekingben katolikus hitre tért, majd hazatérve laikus közösséget alapított – ez a mozzanat világtörténeti szempontból is ritkaság, hiszen a katolikus egyház történetében alig akad példa „ön-evangelizációra", amikor egy új vallási közösség külföldi papság nélkül indul fejlődésnek.[25] A koreai közösség liturgikus és egyházfegyelmi ismeretek nélkül, de nagy lelkesedéssel próbálta rekonstruálni a katolikus hit alapjait. A helyi kezdeményezésekhez csak később, az 1790-es években kapcsolódott külföldi (elsősorban francia) misszionárius tevékenység.[26]

A katolicizmus korai terjedésének megértéséhez elengedhetetlen a Csoszon kori társadalmi szerkezet és hatalmi rend vizsgálata. A társadalmi mobilitás hiánya, a rang szerinti kötött szerepek és a vallási pluralizmus korlátozottsága egy olyan környezetet eredményezett, ahol az egyenlőség és az individuális üdvösség keresztény tanítása szociálisan robbanó erejű újdonság volt. A vallás korán népszerűvé vált a társadalmi perifériára szorult csoportok, a szangmin és csonmin[27] rétegek körében, akik számára a kereszténység egy addig ismeretlen spirituális és társadalmi lehetőséget jelentett.[28] Ez a dinamika egyben hozzájárult

[23] Kovács (2018) 74-75.o.
[24] Baker (2013) 27.o. Lásd: Yi Seung-hun (1756–1801) a koreai katolicizmus egyik úttörő alakja volt, aki 1784-ben pekingi útja során vette fel a katolikus hitet. Hazatérését követően papok jelenléte nélkül szervezett hívői közösséget, és írott források alapján próbálta közvetíteni a keresztény tanítás alapjait. Tevékenysége meghatározó szerepet játszott abban, hogy a katolicizmus Koreában helyi kezdeményezésként, laikus alapokon induljon fejlődésnek.
[25] Baker (2017) 35–44.o.
[26] Baker (2017) 47–73.
[27] A korabeli koreai társadalmi rétegződésekkel kapcsolatban a tanulmány későbbi pontján bővebb magyarázat található. Röviden: A Joseon-kori társadalom szigorúan hierarchikus rendben szerveződött: a csúcson a jangban (arisztokrata–hivatalnoki réteg) állt, őket követte a csungin (középréteg, technikai–szakértői csoportok), míg az alsóbb szinteken a szangmin (szabad közrendű parasztok és kézművesek) és a csonmin (kirekesztett, alacsony státuszú foglalkozások) helyezkedtek el. Csoma (2013) 38.o.
[28] Kim (2016) 21.o.

ahhoz, hogy a konfuciánus elit fenyegetésként tekintett a katolicizmusra, amelyet nem pusztán vallási, hanem politikai destabilizáló erőnek tartott.

A térség missziós összehasonlításai is fontos perspektívát nyújtanak. A japán katolicizmus 16–17. századi története, főként Xavéri Szent Ferenc sikerei és a Tokugawa-kori üldöztetések esete megmutatja, hogy egy hierarchikusan szervezett és centralizált állam milyen gyorsan képes felszámolni egy új vallási irányzatot.[29] A koreai folyamatok ezzel szemben sokkal fragmentáltabb módon zajlottak, de a kulturális előkészítés, a laikus kezdeményezés és a társadalmi igények összjátéka lehetővé tette a vallás megmaradását még a legintenzívebb üldöztetések idején is.[30]

A katolicizmus kezdetének regionális kontextusa tehát több szempontból is különleges. Egyrészt a vallás érkezése a konfuciánus világ egyik legzártabb és legortodoxabb államába történt, nem külső erőszakkal, hanem a szellemi közvetítés finom csatornáin keresztül.[31] Másrészt a vallás terjedése szorosan összefüggött a társadalmi igazságosság, a méltóság és az egyenlőség iránti vággyal, amely a Csoszon-kori társadalmi struktúrában alig talált más formát. [32]Harmadrészt a koreai katolicizmus kezdetei példátlan módon ötvözik a laikus kezdeményezést, az intellektuális érdeklődést és az üldözésben edződött vallási identitást. E komplex környezet teremtette meg azt a történelmi alapot, amelyből később a modern koreai katolikus egyház kinőtt, és amely a koreai protestantizmus későbbi sikereinek megértéséhez is nélkülözhetetlen.

1.1. Elméleti háttér: kulturális diffúzió és a vallási irányzatok keveredése és kontextusa a Koreai-félszigeten

Az első szakaszban taglaltak alapján megérthetjük, hogy a protestáns és katolikus kereszténység nyugati kulturális háttere milyen mértékben volt idegen a Koreai-félszigeten. James Grayson 2009-es *A kereszténység emplanációja: a koreai egyház antropológiai vizsgálata* című tanulmányában a koreai katolicizmus és a protestantizmus a térség más

[29] Paramore (2009) 31.o.
[30] Elison (1973) 150.o.
[31] Rule (2001)250.o.
[32] Grayson (2002) 121–127.

országaihoz képest belátható gyors és folyamatos sikereinek okait kereste. Grayson a következő szakaszokat határozta meg olyan vallások meghonosulása esetén, melyeknek származása egy, a cél területektől gyökeresen eltérő kulturális szférában található:

A fázisok elméleti alapját Grayson a kínai buddhizmus megjelenéséről és annak terjedéséről szóló kutatása alapozza meg. A buddhizmust indiai eredeténél fogva egy, a konfuciánus kínai kulturális kontextustól idegen kulturális szféra produktumaként határozza meg. Ezen szférák különállósága azért fontos, ment a kulturális, és esetünkben vallási, diffúzió azonos kultúrkörök esetén más terjedési és keveredési tendenciákat mutat.[33]

Grayson a katolikus hit beágyazódásának folyamatait vizsgálva több értékes következtetésre jutott. Először is valójában azzal, hogy a katolikus hit a koreaiakhoz kínai közvetítésen keresztül vált ismeretessé, állítható, hogy valójában Korea esetében már nem egy teljesen idegen kulturális szféra szellemi termékeként érdemes a katolikus kereszténységre tekinteni. Ez egyértelműen egy sikeres emplanáció előszobája lehet. Matteo Ricci és a többi jezsuita missziós nagy igyekezetettett a katolikus hit érthetőségének és kontextusba való beágyazódásának érdekében. Ismeretesek az apologetikai törekvéseik, melyek alapvetően a klasszikus kínai nyelv és írásbeliség hathatós ismeretén keresztül képesek voltak a katolikus üzenetet a neokonfuciánus kulturális környezet és értelmiség számára is érthetővé tenni. Így a kereszténység alapvető koncepciói „konyhakészen” érkezhettek a kulturális szempontból közeli Korea-félszigetre.[34]

Ennek ellenére Grayson arra jut, hogy pusztán a missziós erőfeszítések nem lehettek elegendőek ahhoz, hogy a Koreai-félszigeten komolyabb sikerei lehessenek a katolikus kereszténységnek. Az igazi lökést a neokonfuciánus elit egy részének kiábrándulási élménye adta, ugyanis a

[33] Kroeber (1940) 5.o.
[34] Rogers (2003) 5.o.

18. század kezdetével sokan fordultak el a korabeli materialista gondolati irányzatoktól.[35] Ez a transzcendenst más irányból megragadni vágyó belső változás utat nyitott a 16. század óta elfeledettnek tűnő katolikus hit számára.

Alapvetően az 1960-as éveket megelőző időszakról úgy nyilatkozik Grayson, mint sikeres emplanációs szakasz, mely azonban az első kontaktustól számítva rendkívül hosszú ideig csupán perifériás relevanciához jutott a lakosságra vonatkoztatott számarányokat nézve. Más szóval a sikeres expanzíós fázis nem következett be. Grayson így fogalmaz:

> Mindazonáltal a „behatolás", vagyis a koreai kultúrán és társadalmon belüli stabil növekedés sikere, tulajdonképpen nem történt meg az 1960-as évekig. Tehát tulajdonképpen közel két évszázad telt el a kontaktus és a behatolás fázisai között. Az a lassúság, mellyel a folyamat előre haladt, mindenképpen a koreai konfuciánus elit elszánt kegyetlenséggel folytatott kísérletének tudható be, mely az ártalmasnak ítélt keresztény tanítások eltörlésére összpontosult.[36]

Grayson alapvetően a koreai katolikus egyház a lakossághoz arányosított számbeli kisebbségét, főként a protestáns felekezetekhez tartozó keresztényekhez viszonyítva, alapvetően a hosszú időn át tartó üldöztetésnek[37] és az által kialakult „gettó" mentalistásnak[38] tulajdonítja. Grayson tanulmányának a koreai katolikus egyházzal foglalkozó szakaszában nem tér ki az olyan tényezőkre, mint a főként külföldiekből álló katolikus egyházi vezetés, mely egészen a Koreai háború utáni időszakig a domináns tendencia volt.[39] Mindazonáltal fontos megjegyezni, hogy az behatolási fázisba csupán súlyosan késleltetve eljutott koreai katolicizmus elnyújtott harcában gyakorlatilag az elvárásokkal ellentétben nem veszett ki. Grayson nézeteit mintegy keretként szánom, ezzel segítve a későbbi nézetek és gondolatok kontextuális elhelyezését.

1.2. A Csoszon-kori koreai társadalom rétegei

[35] Grayson (2009) 167.o.
[36] Grayson (2009) 167.o.
[37] Grayson (2009) 167.o.
[38] Baker & Rausch (2017) 20.o.
[39] Grayson (2009) 167.o.

A Csoszon-korabeli koreai társadalmat négy osztályra szokás osztani.[40]A korábbiakban röviden említésre kerültek a koreai társadalmi különböző rétegei az időszakban. A fentebb megismert Szangmin és Csonmin csoportok mellett ott van a Jangban, vagyis a nemesi-vezető réteg, akik közül a legmagasabb rangú állami tisztviselők, katonai vezetők kerültek ki. A csungin, mely szó szerint közép-embert jelent, a képzett tisztviselők, kulturális vagy jogi feladatköröket betöltő, valamint katonai pozíciókban metalálható férfiak csoportját jelöli. Őket követi a korabeli népesség nagyjából 70-80%-át lefedő szangmin, közemberek rétege. Köztük találunk kereskedőket, kézműveseket, parasztokat. A társadalmi hierarchia legalján, a periférián a csonmin és a bekcsong állt. Csonminnek számítottak a hentesek, cipészek, sámánok, prostituáltak és szórakoztató hölgyek (kiszeng), színészek stb. A bekcsong pedig az érinthetetleneket jelenti, köztük szintén mészárosokkal, hóhérokkal, bőrművesekkel és feltehetően idegen etnikumú csoportokkal. A rabszolgatartás szintén bevett szokás volt ebben az időszakban, a rabszolgák lehettek az egyén vagy az állam tulajdonai.[41]

A szagmin, csonmin és bekcsong osztályokba tartozók számára a társadalmi ranglétrán való feljutás és jelentősebb anyagi gyarapodás gyakorlatilag lehetetlen volt. A korabeli gondolkodás szerint ezeknek a nőknek és férfiaknak meg kellett békélniük társadalmi helyükkel és funkciójukkal. Olyan gondolatok, mint valamilyen (!) törvény vagy autoritás előtti teljes egyenlőség (mind jogegyenlőség, mind „értékegyenlőség”) ekkoriban nem, vagy csupán elvétve merültek fel. A neokonfucianizmus vallási és filozófiai tekintetben egyaránt a status quo fenntartásában látta a harmonikus és kiegyensúlyozott társadalmi élet kulcsát. Az inkább népi vallásosságként jellemezhető, üldözött/megtűrt státuszú buddhizmus ebben az időszakban szintén nem nyújt otthont radikálisan új gondolatoknak az egyén társadalmi helyét illetően. A területileg széttagolt, szervezeti láncolatot nem alkotó sámánok szintén a népi vallásosság részét képezték, azonban a lokális közösség

[40] Csoma (2013) 45.o.
[41] Csoma (2013) 48.o.

összekötésében betöltött szerepük korántsem lebecsülendő.[42] Mindazonáltal a sámánisztikus hagyományok sem nyújtottak olyasfajta hátteret, melyből egy széles társadalmi akarat kovácsolódhatott volna.

.

Egyfajta spirituális és szellemi vákuumként írhatnánk le azokat a körülményeket, melyek ebben és az elkövetkezendő időszakban a koreai embereket, különös tekintettel az alsóbb néprétegekre, nyitottá tette egy olyan radikálisan új vallási koncepció elfogadására, mint a katolikus kereszténység.

Bár ez a tanulmány későbbi szakaszában bővebb kifejtésre is kerül, azonban még a Csoszon-kori társadalmi osztályok és a status quo tárgyalásának kérdésében érdemes egy pillantást vetnünk Grayson meglátására a témával kapcsolatban:

> Egy jelentős változás a katolicizmust illetően a 19. század folyamán, hogy ebben az időszakban a hívők számának gyarapodása java részt a nem az elitből származó néprétegekből csatlakozóknak köszönhető. Ezáltal az egyház inkább a kitaszítottak, mintsem az társadalmi elit közösségévé vált. Ennek a hosszú és tulajdonképpen szakadatlan üldöztetési időszaknak az lett a következménye, hogy a katolikus közösségen belül kialakult egy egyfajta „gettó" mentalitás.[43] Ez az jelenti, hogy az egyház, mind intézményi, mind hívői szinten, sokkal inkább önmagába figyelt, nem pedig az őt körülvevő szélesebb közösségre.[44]

Fontos még továbbá megjegyezni, hogy a korabeli Japánnal (Sengoku jidai)[45] és Kínával Qing dinasztia) ellentétben a Koreai-félszigeten, Gregorio Céspedes vitatott jelenlétét leszámítva, a kezdetektől koreai emberekenkeresztül érkezett el az Örömhír a koreai emberek számára. Így egy olyan kontextust kapunk, ahol egy kulturálisan idegen vallási rendszer ráadásul egy rövid periódust követően hamar megtalálta az útját a társadalom perifériáján élők között. Mindennek megértéséhez

[42] Seo (2013) 31-32. o.
[43] Grayson (2009) 169.o.
[44] Grayson (2009) 166-67.
[45] Elison (1973) 23.o. Senkoku jidai: Sengoku jidai (Hadakozó fejedelemségek kora) a japán történelem kb. 1467 és 1600 közé tehető időszaka, amelyet a központi hatalom szétesése, a daimjók közötti folyamatos fegyveres konfliktusok és a politikai instabilitás jellemzett. A korszakban a helyi hadurak önálló hatalmi bázisokat építettek ki, miközben új katonai technológiák (pl. lőfegyverek) és külföldi eszmék – köztük a kereszténység – is megjelentek, ami mély társadalmi és vallási feszültségeket eredményezett.

nézzük meg közelebbről azt a folyamatot, mely révén a katolikus hit a Koreai-félszigeten térhez jutott.

2. A katolicizmus érkezése és kezdetei a Koreai-félszigeten

Bár a korabeli koreai értelmiség, mely a neokonfuciánus szellemiségben szocializálódott, a 17. században még korántsem tanúsított kitűnő érdeklődést a katolikus keresztény gondolatok iránt. Az első igazi áttörésre tulajdonképpen a 18. század előestéjén került sor:

> A 18. század végével néhány koreai tudós, akiben kétségek merültek fel a neokonfucianizmus materialista jellegét illetően, elkezdett olyan apologetikus szövegeket olvasni, melyeket Jezsuita missziósok írtak századokkal korábban. 1784-ben ezek a tudósok egy főt maguk közül Pekingbe küldtek, hogy az többet tudjon meg a katolikus kereszténységről. A küldöttet megkeresztelték Pekingben és Koreába való visszatértével barátai és családja körében elkezdte hirdetni az Igét. Egy évtized lefolyása alatt ez a magzatnyi katolikus közösség felbecsülhetően kétezer fősre duzzadt. [46]

Itt egyértelműen látható egy újrafelfedezési mozzanat, mely egyfajta spirituális és filozófiai kiüresedés következtében zajlott le. Mindazonáltal ez korántsem volt garancia arra, hogy az új keresztény üzenet tartósan hívőkre fog találni a neokonfuciánus Csoszon társadalomban. Érdemes például kontrasztként röviden áttekinteni, hogy a korabeli Japánban milyen sorsra jutott a katolikus misszió. Ezáltal még inkább beláthatjuk majd, hogy 16-17. századi kezdeti nehézségek ellenére a kelet-ázsiai kontextusban miért is számít különleges (és talán különös) folyamatnak a katolicizmus meggyökerezése a Koreai-félszigeten.

Xavéri Szent Ferenc S.J. (1506-1552) talán a legismertebb szerzetes, aki megfordult a 16. századi Japánban. Az szerzetes és a japán misszió története azonban korántsem könyvelhető el sikerként a katolikus egyház térítési törekvései terén. Az Indiában és Kínában is aktív missziós munkát végző Szent Ferenc 1549-ben érkezett meg Kagoshimába, ahol a nyugati lőfegyverek iránt érdeklődő daimjó (nagyúr) és környezete eleinte támogatóan lépett fel misszióval kapcsolatban. A katolikus hitre való áttérést is engedélyezte alattvalóinak, melyet nem feltétlen kizárólag az új hadi eszközökhöz való hozzáférés lehetősége ösztönzött. Ugyanis elképzelhető, hogy a korszakban jellemzően buddhista és sintó (shintou)

[46] Grayson (2009) 166.o.

vallásosságú japánok még nem látták be katolikus hitre való áttéréssel járó kizárólagosságot. A animista vallásként számon tartott sintótól ugyanis a keresztény hit fekete-fehér exklúzivizmusa rendkívül idegen. Ha úgy vesszük, maga az egy vallás kizárólagos követése még napjainkban is egy idegen koncepció a 75%-ban sintó[47] és 80%-ban[48] buddhista vallású Japánban.

Mindazonáltal idővel a japán nagyurak és befolyásos buddhista szerzetesek észlelték a katolikus egyház gyorsléptékű terjeszkedésével járó veszélyeket. Bár Szent Ferenc távozása után (1551) még közel hetven évig folyt a politikai és fizikai csata a katolikus missziósok és a japán hadurak között, azonban a Japánt egyesítő Tokugawa sógunátus idején 1620-ban a katolikus vallás végleg tiltottá vált, mely tiltás egészen a Meiji restauráció idejéig tartott.

Láthatjuk tehát, hogy még ha nagy lélekszámban térnek is meg hívők egy olyan kulturális tekintetben a katolicizmus számára idegen környezetben, mint a 16-17. századi Japán, az korántsem biztosíték arra, hogy egy hosszú távon stabilan fennálló struktúra születhet meg a kezdeti sikerekből. Az egységesedő és katonai szempontól erőre kapó Japánban viszonylag gyorsan véghez lehetett vinni a megtért lakosság erőszakos dekatolizálását. Japánhoz hasonlóan a Csoszon-kori Korea is elzárkózott a nyugati hatalmak nyitása elől, a katolikus hívőket pedig szintén az elit felől érkező üldöztetés és elnyomás várta.

3. A katolicizmus társadalmi hatása a Korea-félszigeten

Az Örömhír szociális és társadalmi üzenete, mely szerint Isten előtt származásunktól és rangunktól, vagyonunktól függetlenül egyenlőek vagyunk szintén radikálisan új koncepciónak számított a Csoszon-kori Koreában. Simon C. Kim a katolicizmus egyik legerősebb és legjelentősebb vívmányának és vonzerőjének annak egalitárius jellegét látja. Sarkosan így fogalmaz:

[47] Schurhammer (1923) 174-175.o.
[48] Különböző életesemények vagy szándékok szerint szokásosan egyszer a buddhista, máskor pedig a sintó szentélyt keresik fel. Reader (1991) 22.o.

> Végső soron amíg a konfuciánus társadalom a pre-modern koreai élet strukturális, politikai és kulturális ideáljait támogatta, addig a katolicizmus a kulturális függetlenség és az egalitárius kapcsolatokon keresztül, valamint a népi nyelv, a hangül használatán keresztül megvalósuló társadalmi progresszió támogatója volt. Azzal, hogy a hangül koreai írás[49] terjesztését segítette a katolikus egyház, sikeresen megkedveltette magát olyanok között, akik a kínai befolyástól kívántak függetlenedi, valamint olyanok között, akik saját társaik méltóságán, ideáljain és kultúráján alapuló modern társadalom létrehozásában reménykedtek. Így hát egy, az örömhír szeretetről szóló üzenetén alapuló, igazságos társadalomhoz fűződő katolikus eszmék valóban kihívást jelentettek a konfuciánus társadalmi rend irányába, azonban ennek a rendnek kifejezetten ellent sem mondtak.[50]

Megfigyelhető, hogy bár a kezdetekben a nemesi réteg ismerkedik meg a katolikus tanításokkal, azonban viszonylag hamar az alsóbb néprétegekben alakul ki a katolicizmus bázisa a Koreai-félszigeten. Véleményem szerint bár némileg redukcionistaszemlélet ez, ahol viszonylag egyértelmű okokkal állunk itt szemben: a sorsukkal és társadalmi helyükkel elégedettlen néprétégek sokkal fogékonyabbak az egyenlőség üzenetét magában hordó katolikus kereszténységre, mint azok a csoportok, melyek a társadalmi status quo fenttartásában érdekeltek. A buddhizmus eleve elnyomott státuszánál és üzenetének magánál fogva nem képezhetett keretet egy ilyen gondolat kibontakozásának. A neokonfuciánus elvek pedig éppen a korábban említett társadalmi rend stabilitását, a hagyományok szakadatlan tiszteletét védelmezték. Bár az európai katolicizmustól korántsem idegen a hierarchikus berendezkedés, ezt nem kérhetjük számon a 18-19. századi alapvetően önszervező koreai katolikus közösségeken.

Feltételezem ugyanis, hogy a 19. század utolsó negyedét megelőzően a katolikus hit kizárólag a hagyományos koreai filozófiai és vallási gondolkodás szempontjából kérdőjeleződhetett meg. A protestantizmus érkezésével azonban egy évszázados ellentét érkezett el a Koreai-félszigetre, melynek okai és következményei a koreai emberek számára valamelyest idegenek voltak. A katolikus-protestáns ellentétek azonban kisvártatva a félszigeten is kialakultak

[49] A koreai hangul egy tudatosan megalkotott, fonetikus írásrendszer, amelyben a betűk az emberi beszédhangok képzésének módját tükrözik. Sajátossága, hogy az egyszerű mássalhangzó- és magánhangzó-jelek szótagblokkokba rendeződnek, így az írás egyszerre logikus, könnyen tanulható és vizuálisan rendszerezett.
[50] Lásd: Ma (2015) 273.o.

3.1. A katolicizmus üldöztetése és koreai mártírok

1791-ben[51] a koreai katolikusok a pápa utasítását követve megtagadják a neokonfuciánus társadalom talán legjelentősebb hagyományát: az ősök tiszteletét.[52] Ez az alattvalói magatartás, mely egyben magával vonja az uralkodó vallási tiszteletével való felhagyást is, már túl volt az állami tolerancia minden határán. Bár a 20. század elején végül a Csesa ősök tisztelete annak inkább tradícionális és nem vallási mivolta révén ismét engedélyezve lett a koreai katolikusok számára, azonban ez a probléma a 19. század során komoly töréspontot képezett a koreai társadalom és a koreai katolikus közösségek között. James Huntley Grayson így fogalmaz az első koreai mártírokkal kapcsolatban:

> 1791-ben két unokatestvér, Kwon Sangyo és Yun Chichung kivégzésre került, ugyanis megtagadták a Csesa rítus elvégzését és elégették őseik tábláit. Őket tekintjük az első mártíroknak, akiket katolikus hitükért végeztek ki. Így vette tehát kezdetét az üldöztetések láncolata, mely a 19. század katolikus történetének eseményeit sematizálta.[53]

Ebből is láthatjuk, hogy már a kezdetekben is alapvetően az államilag és társadalmilag elvárt szokásokkal való szakítás áll a konfliktus magában. A kezdeti tendenciákkal ellentétben a katolikus hit hamar az alsóbb rétegek sajátja lett, így még inkább érthető az állam antagonizmusa az új hit követőivel szemben.[54] Az első véres konfliktus a 1801-es Sinyu üldöztetés volt. Magas rangú pártfogók hiányában az évszázados hagyományokkal szakító katolikusok a 19. század folyamán idegen országok pártfogását keresték, mely nyitottság csak további kételyeket és ellenérzéseket szított a társadalmi status quo fenttartásában érdekelt nemesi réteg köreiben. A legtöbb atrocitás és kivégzés az úgynevezett Nagy Üldöztetés idején, 1866 és 1871 között zajlott. Ebben az időszakban külföldi misszíósok és közel 8000 hívő veszítette életét a hitét védelmezve.[55]

Mindemellett nem kevésbé elhanyagolható tényező, hogy az ilyen véres események ellenére is kitartó katolikus közösség tulajdonképpen önszervező volt. A korábban említett japán katolikus misszíókkal

[51] Baker (2013)12.o.
[52] Baker (2013) 15.
[53] Buswell (2006) 10.o.
[54] Grayson (2009) 170.o.
[55] Buswell (2006) 11.o.

ellentétben a koreai katolicizmus a kezdetektől fogva ilyen értelemben őshonosnak (indigenious) tekinthető. Később továbbá említésre kerül, hogy a külföldi papok jelenléte az egyház növekedése tekintetében sosem lesz kritikus jelentőségű, a közösség koreai papok és vezetők szervezése révén kezdi meg virágzását a 20. század második felében.

A 19. század utolsó évtizedére a a koreai katolikusok helyzete a korábbihoz képest gyökeresen megváltozott. Az 1890-es évektől kezdve a francia külügy számos fronton nyújtott támogatást a koreai francia katolikus misszió számára.[56] Mindazonáltal a Csoszon-kor végével a koreai állam befolyásának nagy mértékű csökkenése is közre játszott abban, hogy a katolikus misszió érdekérvényesítő potenciálja megnövekedjen. Ezzel egy időben azonban a koreai katolikus egyház számára a központi hatalom meggyengülése számos veszélyes is járt. Mind a japán-orosz konfliktusok, mind a belföldi Tonghak felkelés során elkövetett atrocitások célpontjai voltak a kisebbségben levő és kulturálisan ekkor még idegen vallást gyakorló katolikusok.[57]1901-ben például 250[58] és 300[59] közé tehető a katolikus áldozatok száma a Jeju szigetén zajló összecsapásoknak.[60]

3.2. A katolicizmus szerepe a Japán Fennhatóság idején

A japán birodalmi törekvések okozta erős keresztény ellenes attitűd hosszú távon a katolikus és protestáns gyülekezetekhez való tartozást a nemzethez való hűség és a nacionalizmus gondolatával kapcsolta össze. A nemzeti érdekekért oroszlán részben a koreai protestánsok, baptisták is presbiteriánusok léptek fel:

> Az 1920-as években a keresztény nacionalisták tevékenységének középpontjában a vidéki felvilágosításért folytatott mozgalom állt. Különösen a presbiteriánus és a metodista egyház hozott létre önálló vidéki osztályokat saját zsinataikon 1928-ban, miután részt vettek a jeruzsálemi Nemzetközi Missziói Konferencián. A keresztény nacionalisták és a szocialisták 1927-ben közösen alapították meg a Singanhoe-t (Új

[56] Rausch (2013) 47.o.
[57] Rausch (2013) 49.o.
[58] Walraven, Boudewijn. file:///C:/Users/Petra/Downloads/Cheju_1901_Record_Memories_and_Current_C.pdf 4.o.
[59] Rausch (2013) 50.o.
[60] Ez a bekezdés feljebb került. (Csak nem látszik a változtatás követésben)

Ág Egyesület), amely a japán uralommal szembeni nemzeti egységfrontként működött.[61]

Az olyan társadalomi tevékenységek folytatásával, mint az oktatásszervezés vagy a betegellátás szintén a protetsáns közösségek tűnnek kezdeményezőnek a 20. század első felében. Mindenképpen fontosnak tartom továbbá, hogy a Dél-Koreára rendkívüli befolyást gyakorló USA a protestáns közösségek támogatásában volt érdekelt, elvégre náluk is a keresztények java részét a protestáns felekezetek és gyülekezetek adják. Továbbá elképzelhető, hogy a családi és szomszédsági kapcsolatokat szorosan ápolónők több szerephez juthattak[62] a protestáns gyülekezetekben. Bár a Japán Fennhatóság idején valamivel jobbnak tekinthető a koreai katolikusok helyzete, mint az azt megelőző időszakokban, azonban Baker mindösszesen egy 5 százalék körüli növekedést állapít meg a korszak 35 éve során. (1910-1945).[63]

Természetesen a számok széles spektrumban mozognak, ugyanis még a 20. század első felében sem jellemző az a fajta vallási hovatartozást is rögzítő anyakönyvezés, mint nálunk. Mindazonáltal a koreai katolikus egyház egyházmegyei és egyházközségi szinten is nagy mennyiségű dokumentumot őriz, a legkorábbi forrásokat pedig a szöuli érsekség archívumában tárolják.[64] Azonban itt megfigyelhetünk egy éles különbséget a nyugati és a kelet-ázsiai szemlélet mód között: míg Európában reformációt követően a vallási elköteleződés egyénen ként történő számontartása elengedhetetlen adminisztrációs kényszer volt, addig olyan országokban, mint Japán vagy 1953-ig Korea a vallási hovatartozás kérdése közel sem volt annyira központi kérdés.[65] Ha Dél-Korea vallási térképeit és kimutatásait olvassuk, láthatjuk, hogy még napjainkban is a lakosság közel fele semmilyen vallási csoporthoz nem

[61] Chung in: Kovács-Shin (2019) 12.o.
[62] Strawn (2012) 118.o.
[63] Baker (2013) 14.o.
[64] Rausch (2019) 20.o.
[65] Baker (2013) 15.o. 1916-ban a japán hatóságok mindösszesen 500.000 főről tudják megállapítani vallási hovatartozásukat, míg a félsziget teljes becsült lakossága már ekkor is 15 és 17 millió fő között mozgott.

köti magát. Ez nem feltétlen jelenti azt, hogy teljesen vallástalan egyénekről beszélnénk.

1910 és 1945 között a japán célkitűzés kimondottan Korea erőszakos japanizálása volt.[66] Ehhez hozzátartozik a japán shintou (sintó) és buddhizmus propagálása. Bár a 19. századi üldöztetésekhez képest a japán rezsim megtűrőbbnek tűnhetett a protestáns és katolikus keresztényekkel szemben, azonban a valóságban közvetett módon mindent megtettek a keresztény hit térnyerésének megfékezésére. Főként mivel mind a katolikus mind a protestáns felekezetek hívői között ott találunk olyan embereket, akik aktívan küzdöttek a koreai nemzet függetlenségéért az elnyomás idején is:

> A március 1-jei mozgalom első két hónapjában Szöulban a megmozdulást keresztény vezetők irányították, köztük Lee Sang-Jae, Park Seung-Bong és Lee Seung-Hun. Ők bízták meg Choi Nam-Seont a Függetlenségi Nyilatkozat első tervezetének elkészítésével, majd azt közösen átnézték és módosították.[67]

Az keresztény oktatásszervezés hátráltatása mellett a gyülekezeti helyek számának korlátozása révén reméltek gátat szabni a távol-keleti vallási és filozófiai gondolkodástól idegen keresztény üzenet terjedésének.[68]

Bár a számok alapján úgy tűnhetett, hogy átmenetileg sikerrel járt a japán rezsim a kereszténység térhódításának megfékezésében a Koreai-félszigeten, azonban a valóságban sokkal inkább összekötötte azt a nemzeti önállóság, a társadalmi igazságosság és demokrácia elveivel. Természetesen ez a folyamat 1953 után kizárólag a déli területeken bontakozhatott ki.

A korábban említett külföldi missziós befolyás egy különleges példáját láthatjuk Ito Hirobumi, az 1905-ben létrejött protektorátusi rendszer főrezidense, ellen elkövetett merénylet felelősének, An Dzsung Gün[69] esetében:

> A katolikus vezetés An Dzung Gün idejében, leginkább személy szerint Gustave Mutel püspök (1854-1933), An Ito ellen elkövetett merényletét úgy határozta meg, mint az erőszak illegitim tette és megtagadta az An-t

[66] Caprio (2011) 45.o.
[67] Lim in Kovács-Shin (2019) 146.o.
[68] Baker (2013) 17.o.
[69] Magára a merényletre 1909-ben került sor. Csoma (2013) 74-75.o.

> megkeresztelő papnak, Joseph Wilhelm-nek (1860-1938), hogy az úrvacsorában részesítse a merénylőt halála előtt. Ennek ellenére Wilhelm engedetlenséget tanúsított az érsekkel szemben.[70]

Az említett merénylet a koreai nemzeti identitás és a hazaszeretet jelképe, így érthető, hogy Mutel érsek állásfoglalása a kérdésben napjainkig vitatott kérdés. Ebben az időszakban koreai katolikus egyház a Csoszon-kori struktúra hanyatlásában és a korábbi társadalmi rend felbomlásában volt érdekelt. Látszólag tehát, egy nemzeti identitását tekintve független egyházi személy akár előnyeit is láthatta a vitatható érdekek mentén a missziók felé nyitó Japán Birodalom gesztusait. Ugyanis a Koreát „önnön érdekében modernizálni" kívánó Japán egyik szövetségesét és politikai eszközét a különböző üldözött státuszú egyházak és missziók támogatásában látta.[71]

Elméletben a békés, zavartalan működésre törekedő katolikus misszió helyzetének javulását is láthatta a nemzeti identitásában éppen kibontakozó koreai népet elnyomó japán protektorátusban.

3.3. A katolicizmus helyzete a Koreai-háborút követően Dél-Koreában

1945 után a 38. szélességi foktól északra Mandzsúria és a mai Észak-Korea területén közel 67.000 katolikus hívő maradt a félsziget ekkori 170.000 főre becsült katolikus közösségéből.[72] A Szöuli Egyházmegye számított a legnagyobbnak a korszakban összes közel 65.000 fővel, azonban a két Korea létrejöttével az itt élő hívők egy jelentős része elszakadt egyházmegyéjétől. 1948-ban a kommunista térnyerés láttán két általánosabb politikai álláspont alakult ki a déli területen. Az egyik oldal továbbra is a félsziget politikai egységében látta a megoldást, míg a másik már a háború előtti időszakban is egy önálló, szovjet befolyástól független berendezkedésre törekedett a 38. szélességi foktól délre. Chérel-Riquier[73] alapján láthatjuk, hogy a korszak katolikus vezetése tulajdonképpen egységesen az utóbbi megoldás mellett foglalt állást.

[70] Rausch (2013) 44.o.
[71] Rausch (2013) 53.o.
[72] Chérel-Riquier (2013) 68.o.
[73] Chérel-Riquier (2013) 68.o.

A koreai katolikus egyház álláspontját a kommunizmus kérdésében Rerum Novarum és Divini Redemptoris enciklikákban foglaltakkal való azonosuláson túl Chérel-Riquier az 1906 óta folyamatosan megjelenő egyház hírlap, a Kjonghjang dzsapdzsiban (□□□□) megjelenő cikkek alapján összegezte. Az 1945 és 1953 közötti időszakban megjelent publikációk között nagy arányban jelentek meg kendőzetlenül antikommunista hangvételű írások. Egy másik folyóiratban, a Katolikus Ifjúsági Szemlében[74] a kommunizmus veszélyeire úgy hívták fel az olvasók figyelmét, hogy ekkor már szovjet befolyás alatt álló országokról adtak tudósítást. Beszámoltak a keleti blokk országainak nehézségeiről, mint az élelmezési problémákról és háborút követő lakhatási kihívásokról.[75] Cikkeikben az embereket a gyülekezési, mozgási, vélemény és vallásszabadságuktól megfosztó kommunista rezsimekről számoltak be európai és kelet-ázsiai példákkal.[76] A koreai katolikus egyház a magántulajdon védelme mellett állt ki, természetesen a magánvagyonnal járó potenciális visszaélések és igazságtalanságok megfelelő kezelésének feltételéve.[77] Tehát láthatjuk, hogy a déli területre szorítkozó koreai katolikus egyház a nemzetközi tendenciákhoz igazodva foglalt állást a kommunizmus intézményével és a szovjet befolyás alatt álló államok vezetésével szemben:

> A koreai katolicizmus szintén jelentős mértékben hozzájárult az antikommunizmus megszilárdításához Dél-Koreában. A híres koreai katolikus püspök, Roh Ki-nam, aki korábban a japán gyarmati uralommal is együttműködött, Douglas MacArthur tábornok koreai helyettese, John R. Hodge tábornok felkérésére javaslatot tett arra a hatvan főből álló elit csoportra, akiknek az 1945. augusztus 15-ét követően kulcsszerepet kellett betölteniük a koreai politikában. Roh Ki-nam a konzervatív koreai vezetők névsorát adta át Hodge tábornoknak, és ő elnökölt az amerikai hadsereg számára tartott istentiszteleten is a szöuli Mjongdong-székesegyházban (Kim 2010: 74). A katolikusokat arra buzdították, hogy a mártíromság szellemében vegyenek részt az antikommunista keresztes hadjáratban, és azt hirdették, hogy „le kell rombolnunk a vörös démon támadását annak érdekében, hogy Koreát tökéletesen demokratikus országgá tegyük, mivel a kommunisták nyíltan kommunizálni akarják Koreá.[78]

A 38. szélességi foktól északra levő területeken maradt katolikusok helyezte azomnban másként alakult. Chérel-Riquier mind a kínai, mind a

[74] (Katollik Csongnjon □□□□□) Itt a sortáv a törlésnek köszönhetően javulni fog.
[75] Chérel-Riquier (2013) 72.o.
[76] Ibid. Kínai példákat is hoztak.
[77] Chérel-Riquier (2013) 74.o.
[78] Kim (2017) 13.o.

koreai katolikus hitűek üldöztetéséről számol be. A kínai katolikus egyházban szolgáló őslakos és külföldi (német) papok és szerzetesek bebörtönzéséről és egy esetben kivégzéséről számol be. Az északi területekről délre menekülő papok és hívők tanúvallomásait szintén közvetítették a korábban említett újságok cikkek azzal a céllal, hogy ezekkel a személyes mártír sorsokkal is demonstrálják a kommunizmussal járó elnyomás végleteit.

Mindazonáltal a kezdetekben még teljesen más viszonyokat láthatunk az Koreai Népi Demokratikus Köztársaság területen működő vallási szervezetek esetében a kommunista vezetés részéről. 1945 és 1946 között mind a protestáns, mind a katolikus keresztények irányába egy meglehetősen toleráns viszonyulást figyelhetünk meg a kommunista vezetés irányából. Bár az egyházi birtokban levő földek államosítva lettek, azonban működésükben nem voltak a különböző közösségek korlátozva. Természetesen a földek elvétele révén igen hamar anyagi nehézségekkel találta szembe magát a koreai klérus, azonban egyelőre komolyabb fizikai fenyegetettségtől, mint börtön vagy munkatábor, ebben az időszakban még nem kellett tartania a koreai katolikusoknak. Salát Gergely így fogalmaz a kereszténység helyzetéről az 1945 utáni kezdeti években:

> Így a második világháborút követő átmeneti időszakban más kommunista országok gyakorlatához hasonlóan a rezsim bizonyos keresztény személyiségek és szervezetek korlátozott fennmaradását eltűrte, majd ezeket a szereplőket egy kommunista irányítás alatt álló népfront-szervezetbe integrálta. A népfront keretein belül új, hivatalos keresztény szervezetek jöttek létre, amelyek élére a hatalom számára megbízható személyeket állítottak. E szervezetek formális továbbélése azt a benyomást hivatott kelteni a külvilág számára, hogy a Koreai Népi Demokratikus Köztársaságban vallásszabadság létezik. Mindemellett az államilag jóváhagyott egyházak fennállása lehetővé teszi a külföldi egyházakkal való kapcsolattartást is, amelyet a rezsim szigorú ellenőrzés alatt tart. A gyakorlatban azonban e kirakatjellegű szervezeteken kívül minden más keresztény közösséget szisztematikusan felszámoltak, ami annál is kevésbé ütközött nehézségbe, mivel a keresztények jelentős része már a KNDK létrejötte előtt délre menekült.[79]

Alapvetően a viszony a koreai katolikus egyház és az északi vezetés között 1947 folyamán kezdett elmérgesedni. Chérel-Riquier a kapcsolatok megromlása mögött azt látja, hogy a koreai katolikus egyház

[79] Salát (2019) 112-113. o.

helyzetének ellenére a Divini redemptoris enciklikában foglaltak alapján továbbra is kitartott antikommunista szemléletmódja mellett. 1947-ben a a katolikus egyházat is igyekeztek az a különböző, párttal együttműködő keresztény felekezeteket és gyülekezeteket magába foglaló Észak Koreai Keresztény Ligába[80] kényszeríteni, azonban sikertelenül.[81]

Koreai Népi Demokratikus Köztársaság létrejöttével 1948-ban már megkezdődtek a katolikus papok, szerzetesek és apácák letartóztatásai. Számos déli területen élő katolikus vált északi katonák áldozatává, sokan másokat, köztük papokkal és apácákkal, halálos menetelésbe kényszerítettek észak felé.[82] A háború vallási üldöztetési áldozatai között rengeteg protestáns és katolikus vezető és hívő található:

> Számos esetben a visszavonuló északi csapatok lemészárolták a gyanúsnak ítélt személyeket, köztük keresztény vezetőket is. Egyes források szerint a koreai háború során mintegy 350 papot és lelkipásztort gyilkoltak meg vagy tartóztattak le. A háború végére Észak-Koreában mindössze 20 lelkipásztor maradt az ott élő mintegy 50 000 protestáns hívő számára (Won 2011, 92–93). Bár a háború idején egyes, a rezsimhez lojális keresztény személyiségek és szervezetek támogatták Kim Il-szungot, a fegyveres konfliktus lezárását követően a nyilvános vallásgyakorlás gyakorlatilag teljesen eltűnt.[83]

Mint azt az említettekből láthatjuk, hogy a koreai katolikus egyház tulajdonképpen a Koreai-háború utáni időszakig üldöztetett és veszélyeztetett vallási közösség volt. Don Baker a *A koreai katolikus egyház átalakulása: missziós egyházból őslakos egyházzá*[84] című tanulmányában a koreai katolikusok 19. századi hányadtatásait egy box meccshez[85] hasonlítja. Bár a 20. század beköszöntével a korábbi állami szintű antikatolikus attitűd enyhülni látszott, azonban Baker meglátása szerint a koreai katolikus egyház a külföldi missziók segítsége nélkül rövidesen összeomlott volna még a Koreai-háborút megelőző időszakban.[86]

A korábbi üldöztetések megszűnésével azonban a koreai katolikus egyház nem maradt kihívások nélkül. Azon túl, hogy a 20. század első felének

[80] Chérel-Riquier (2013) 75.o.
[81] Armstrong (2003) 172.o.
[82] Chérel-Riquier (2013) 79.o.
[83] Salát (2019) 113. o.
[84] Baker (2013) 10.o.
[85] Baker (2013) 12.o.
[86] Baker (2013) 15.o.

koreai lakossága bár a japánokénál nagyobb érdeklődést tanúsít az „új” nyugati vallások iránt, ebben az időszakban még nem láthatjuk azt a robbanásszerű növekedést sem katolikus, sem protestáns irányban sem, mely később Dél-Koreát vallási tekintetben oly híressé tette. Mindazonáltal a vallások piacterén a 19. század utolsó negyedében a koreai katolikus egyház kihívóra talált: megérkeztek a térségbe az első protestáns missziók. Baker így fogalmaz:

> Korea első katolikusai hozták el a monoteizmus radikális gondolatát a félszigetre a 18. század lezárultával. Ők mutatták be továbbá a nyugati vallásosság koncepcióit, melyek között ott van a doktrína központúság és a hétköznapi hívők rendszeres gyülekezeti istentiszteletének gyakorlata. A katolikus gondolatok újdonsága teret engedett a Katolikus Egyháznak ahhoz, hogy kiemelkedjen abból a hagyományos vallási közegből, melyet a kevéssé doktrína orientált és szétszórtabb neokonfuciánus, buddhista, animista és sámánisztikus hagyományok alkottak. Mindazonáltal a katolicizmus újdonsága adta előnyei hamar elhalványultak, mikor annak kihívói akadtak más monoteista és gyülekezeti jellegű vallási szervezetek képében, közöttük a katolicizmus régi riválisával, a protestáns kereszténységgel. Az első protestáns missziók az 1880-as években érkeztek meg Koreába.[87]

Különösen az 1907-es ébredési hullámot követően a koreai katolikusok véglegesen lemaradtak számarányokat tekintve a protestáns hívőkkel szemben, akiknek napjainkban is legnagyobb részét presbiteriánusok adják.[88] Ennek ellenére már a Japán fennhatóság ideje alatt folyamatos növekedést figyelhetünk meg. Az egyik igazi hátrány, mely végül a katolikus egyház lemaradását okozta az, hogy az egyház vezetését egészen 1942-ig[89] külföldiek tartották kezükben, érsekeik sem koreaiak voltak. Baker az egyik lehetséges tényezőt a katolicizmus terjedésének lelassulásában a nemzeti törekvésektől való viszonylagos eltávolodásában látja. Ennek egyik oka az lehet, hogy az egyház és állam éles elválasztásában szocializálódott Koreában tevékenykedő francia érsekek és egyházi emberek tapasztalataikra hagyatkozva nem vették eléggé figyelembe a helyi kontextus különbözőségét a francia viszonyokhoz képest.[90] Másfelől érthető módon egy olyan közösségről beszélünk, melyet szinte a kezdetektől fogva üldöztek, így a konfliktusoktól való tartózkodás egyfajta természetes reakcióként is értelmezhető.

[87] Baker (2013) 14. o.
[88] Chung in in Kovács-Shin (2019: *Nationalism, Communism and Christian Identity*) 47-48.o.
[89] Baker (2013) 18.o.
[90] ibid.

A nyelvi és kulturális korlátok, valamint a koreai missziók struktúrája elhatárolta tulajdonképpen a kis számú kiküldetésben lévő papokat legalapvetőbb kötelességeik ellátásán túli ambícióiktól. Ennek értelmében a protestáns versenytársaikkal ellentétben kevéssé koncentráltak új hívek megtérítésére, és sokkal inkább a már meglevő közösség lelki életének vezetésére koncentráltak.[91] A hangos és aktív protestáns missziók mellett tehát láthatjuk, hogy milyen gyakorlati okok vezettek ahhoz az arany béli különbséghez, melyet a 20. század során a katolikus és a protestáns keresztények számában figyelhetünk meg.

Bár belátható, hogy 1953-ig strukturális és kontextuális nehézségek sora hozta hátrányba a katolikus hit terjedését a térségben, a legnagyobb veszteségek mégis 1953 kollektív traumájához köthetőek. A két Korea létrejöttét megelőzően ugyanis mind általában a keresztény gyülekezetek, mind esetünkben a katolikus hitűek a félsziget északi területein éltek nagyobb arányban. A katolikusok közel 30%-a, a protestáns keresztényeknek pedig közel 60%-a az új határ északi felére került.[92] Ismert, hogy éppen vallási meggyőződésük miatt sokan otthonaikat elhagyva menekültek délre, azonban ennek ellenére is leírhatatlan veszteségeket szenvedtek el a keresztény közösségek a félszigeten. Ez sokkal inkább a protestantizmus szerepét taglaló tanulmányem részét fogja képezni, de mindenképpen szeretném megemlíteni, hogy bizonyos keresztény közösségek antikommunizmusa és észak ellenes attitűdje a kényszerű menekülés okozta traumával is összeköthető.

A Koreai-háború következményei azonban egyfajta lehetőségként jelentek meg katolikus egyház számára. Egyfelől a külföldi egyházi személyeket, akik korábban északon folytatták munkájuk és onnan végül saját országukba tértek vissza, pótolni kellett. A koreai katolikus egyház fokozatosan telítődött meg koreai papokkal, érsekekkel és szerzetesekkel, mellyel párhuzamosan a külföldi befolyás mértéke is csökkenni tudott. Másfelöl rész itt nincs.

[91] Baker (2013) 21.o.
[92] Baker (2013) 25.o.

A Második Vatikáni zsinat idejére már számos püspök képviselte a koreai katolikus egyházat. A világra való nyitást és a megújulást célzó zsinat során a koreai püspökök egyszerre támogatták a progressziót és foglaltak meglehetősen konzervatív álláspontot más kérdésekben. Céljuk az volt, hogy olyan reformokat és változásokat támogassanak, melyek révén a katolikus hit és az egyház társadalmi elfogadottsága nőhetett. Simon C. Kim így fogalmaz a zsinat a koreai kontextusra vonatkozó vívmányairól:

> Koreában a tanácsi megújulások teret adtak a katolikusoknak, hogy azok részt vegyenek a demokratizálódás folyamataiban, szerephez jussanak a Koreai háború pusztítását követő küzdelemben a gazdasági fellendülésért. Ugyanezek a változások segítették a katolikus egyházat a keresztények többségét kitevő protestánsokkal való jobb kapcsolatok kialakításában, továbbá abban, hogy a buddhistákkal való párbeszéd jobbá tételében, akikre korábban a katolikusok céljaik akadályaként tekintettek. Végül pedig segítség volt ez számukra abban, hogy a népi vallásossággal is megbékéljenek, méghozzá úgy, hogy az akkor liturgiai megújulás révén ismét szabad lett a katolikusok számára az olyan ősi szokások gyakorlása, mint az ősök tisztelete. Összegezve a Második vatikáni zsinat lehetőséget adott a koreai katolikus egyháznak arra, hogy az párbeszédbe kezdhessen a társadalommal, így válva a társadalom szociális, gazdasági és politikai fejlődésének szavahihetőbb tanújává, továbbá váljon kevésébe ellenségessé más vallási tradíciók irányába, úgy, hogy közben maga is egy vallási kisebbség.[93]

A protestáns mintára katolikus alapítású iskolák, egyetemek és kórházak jöttek létre, valamint a missziós munka is már egy, a helyi viszonyokat sokkal jobban értő és kontextualizálni képes réteg kezébe került. Bár ez a tanulmány napjaink kontextusát egyelőre nem tárgyalja, azonban tudhatjuk, hogy a kezdeti alig 20.000[94] hívőből napjainkra, mára közel 6.000.000 koreai tartozik a katolikus egyház kötelékébe.[95]

Bár a protestáns közösségekhez képest egy lassabb növekedést figyelhetünk meg a koreai katolikus egyház esetében, azonban ez korántsem biztos, hogy a jövőben is így marad. Míg a protestáns keresztény gyülekezetek napjainkban stagnálás vagy épp csökkenést élnek meg, addig a katolikus közösség továbbra is stabilan növekedik. A katolikus közösségek társadalmi megítélése is sokkal kevésbé tekinthető ellentmondásokkal és kétségekkel terheltnek, mint amit a protestáns gyülekezetek esetében látunk.

[93] Ma (2015) 278.o.
[94] Baker (2013) 36.o.
[95] Kim & Kim (2015) 275.o.

Összefoglalás

A koreai katolicizmus történetének áttekintése világossá teszi, hogy a vallás megjelenése és fejlődése nem értelmezhető csupán misszionáriusi sikertörténetként, és nem is a politikai események mechanikus következményeként. Sokkal inkább egy olyan komplex társadalmi, kulturális és szellemi folyamatról beszélhetünk, amelyben a külső impulzusok és a belső szükségletek sajátos módon találkoztak. A Koreai-félsziget katolicizmusának alakulása egyedülálló példája annak, hogyan képes egy vallási irányzat adaptálódni egy idegen kulturális közegben, miközben saját identitását is megőrzi, és hogyan válik olyan erővé, amely képes hatni a társadalmi dinamizmusokra, politikai folyamatokra és a kollektív önértelmezés fejlődésére.

A katolicizmus korai befogadása már önmagában számos paradoxont hordoz. Egyrészt egy idegen eredetű vallásról van szó, amely egy erősen szegmentált és hagyományorientált társadalomban jelent meg, amely elvben minden külső hatástól tartózkodott. Másrészt azonban éppen e társadalmi struktúra merevsége – különösen az alsóbb néprétegek tekintetében – teremtette meg a keresletet egy olyan vallás iránt, amely az egyenlőséget, a transzcendenshez való közvetlen viszonyt és az emberi méltóság univerzalitását hirdette. E kettősség – a kulturális idegenség és a spirituális befogadókészség találkozása – magyarázza, hogy a katolicizmus egyszerre volt radikális kihívás és válasz a 18–19. századi koreai társadalmi válságokra.

A történeti áttekintés egyik legfontosabb felismerése, hogy a katolicizmus fennmaradását és terjedését elsősorban nem a missziós szervezetek külső aktivitása, hanem a koreai hívők önálló tevékenysége tette lehetővé. A közösségek sokáig papok nélkül, laikus vezetők irányításával működtek, ami különleges „indigenizációs” folyamatot eredményezett. Ez a sajátosság határozott módon megkülönböztette a koreai helyzetet a régió többi országától – Japán például ugyanebben az időszakban gyakorlatilag felszámolta a katolicizmust. A koreai katolicizmus túlélési stratégiái, belső kohéziója és mártírológiája olyan

identitásmintákat alakítottak ki, amelyek később is meghatározták a közösségek ethoszát.

A katolicizmus és az államhatalom viszonya döntően konfliktusokkal terhelt volt a 18–19. század folyamán. Az üldöztetések – különösen az 1866–1871 közötti időszak – nemcsak demográfiai szempontból jártak nagy veszteségekkel, hanem kollektív emlékezeti struktúrákat is létrehoztak. A mártírok emlékezete, az igazságtalan üldöztetés narratívája és a hűség ethosza később a koreai katolikus identitás egyik legfontosabb elemévé vált. Ezek az élmények olyan erkölcsi tőkét teremtettek, amely a japán megszállás, majd a Koreai-háború idején is fontos kohéziós erőként működött. A katolikus közösségek számára a hitben való kitartás nem csupán vallási gyakorlat, hanem társadalmi önmegtartó erő is volt.

A japán fennhatóság időszaka újabb kihívásokat hozott, ugyanakkor újfajta szerepeket is kijelölt a katolikus egyház számára. A kereszténység – különösen a protestáns irányzatok – a nemzeti ellenállás egyik hangsúlyos szellemi pillérévé vált, de a katolicizmus is jelentős társadalmi szerepet töltött be. Míg számszerű növekedése mérsékelt maradt, a társadalmi jelenléte stabilizálódott, intézményi struktúrái megerősödtek. A nemzeti identitás és a keresztény identitás összefonódása ebben az időszakban tovább mélyült, és olyan kulturális mintázatokat eredményezett, amelyek később meghatározták a dél-koreai vallási mező egészének alakulását.

A Koreai-háborút követő időszak fordulópontot jelentett. A katolikus egyház ekkorra már szervezeti és teológiai értelemben is készen állt arra, hogy alkalmazkodjon a modernizálódó dél-koreai társadalom igényeihez. A II. vatikáni zsinat szellemisége különösen nagy hatással volt a koreai katolicizmusra: a liturgiai reformok, a társadalmi nyitás, a vallásközi párbeszéd hangsúlyozása és a demokratikus értékek iránti elköteleződés mind hozzájárultak ahhoz, hogy az egyház hiteles társadalmi szereplővé váljon. A zsinat hatására a katolikus egyház egyre aktívabban vett részt a szociális igazságosság, az oktatás, az egészségügy és a társadalmi

mobilitás előmozdításában. Ez a kibontakozás nem volt látványos, mégis mélyreható változásokat eredményezett a koreai társadalomban.

A katolicizmus dél-koreai fejlődésének egyik legfontosabb tanulsága, hogy a vallás hosszú távú jelenlétét és hatását nem a gyors növekedés vagy a látványos terjeszkedés biztosítja, hanem az a képesség, hogy a közösségek képesek identitásukat újraértelmezni és a változó társadalmi körülményekhez igazítani. A katolicizmus szerepe sokáig háttérbe szorult a protestantizmus elsöprő növekedéséhez képest, de a 20. század második felére stabil és megbecsült helyet foglalt el a vallási térben. A protestáns közösségek körében tapasztalható stagnálás és társadalmi bizalmi válság kontrasztjaként ma már egyre többen tekintenek a katolikus egyházra mint fegyelmezett, etikai szempontból megbízható és kulturálisan kiegyensúlyozott vallási szereplőre.

A koreai katolicizmus történetének vizsgálata tehát rávilágít arra, hogy a vallási identitások és intézmények alakulása mögött mindig összetett történeti és társadalmi folyamatok húzódnak. A katolicizmus nem csupán passzív elszenvedője volt a történelem viharainak, hanem aktív alakítója is. Hol üldözött vallásként, hol társadalmi mozgalmak partnerévé válva, hol pedig teológiai megújulás forrásaként járult hozzá Korea modernizációjához és kulturális önmeghatározásához. A katolikus egyház túlélése és megszilárdulása egy olyan kontextusban, ahol kezdetben sem politikai, sem társadalmi támogatottsága nem volt, önmagában is jelentős történeti teljesítménynek tekinthető.

Összességében megállapítható, hogy a katolicizmus koreai története nem lezárt folyamat: a vallás továbbra is aktív résztvevője Dél-Korea társadalmi, kulturális és politikai diskurzusainak. Napjainkra a katolikus közösségek stabil növekedést mutatnak, miközben képesek reflektálni a modern társadalom kihívásaira – legyen szó globalizációról, etikai kérdésekről vagy a vallásközi együttélés új formáiról. A koreai katolicizmus története tehát egyszerre szól túlélésről, alkalmazkodásról és folyamatos megújulásról, és mint ilyen, meghatározó fejezete a koreai

kereszténység, valamint a tágabb kelet-ázsiai vallási történelem alakulástörténetének.

Felhasznált irodalom

1. Adams, Daniel J. *Korean Theology in Historical Perspective*. Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge (ISPCK), 2012.
2. Armstrong, Charles K. *The North Korean Revolution, 1945–1950*. Cornell University Press, 2003.
3. Baker, Don. *Catholic Korea: A Church of Martyrs*. University of California Press, 2017.
4. Baker, Don. *Korean Spirituality*. University of Hawai'i Press, 2008.
5. Baker, Don. "The Transformation of the Catholic Church in Korea: From a Missionary Church to an Indigenous Church." *Journal of Korean Religions*, vol. 4, no. 1, 2013, pp. 11–42.
6. Baker, Don, and Franklin Rausch. *Catholics and Anti-Catholicism in Chosŏn Korea*. University of Hawai'i Press, 2017.
7. Buswell, Robert E., and Timothy S. Lee, editors. *Christianity in Korea*. University of Hawai'i Press, 2006.
8. Caprio, Mark E. *Japanese Assimilation Policies in Colonial Korea, 1910–1945*. University of Washington Press, 2011.
9. Chérel-Riquier, Élodie. "Catholicism and Anti-Communism in Early South Korea." *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 189, 2020, pp. 95–112.
10. Choi, Jai-keun. *Early Catholicism in Korea*. Handong Global University Press, 2005. 4.o.
11. Csoma, Mózes. *Egy nemzet, két ország: a közös gyökerektől.* Napvilág Kiadó, 2013.
12. Deuchler, Martina. *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*. Harvard University Asia Center, 1992.
13. Elison, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Harvard University Press, 1973.
14. Grayson, James Huntley. *Korea: A Religious History*. Routledge, 2002.
15. Grayson, James H. "Ancestor Worship and Christianity in Korea."*Journal of Korean Religions*, vol. 1, no. 1, 2010.
16. Grayson, James Huntley. "Religious Diffusion and the Transmission of Korean Christianity: An Anthropological Perspective." *Numen*, vol. 48, no. 3, 2001, pp. 281–305.
17. Haboush, JaHyun Kim. *The Confucian Kingship in Korea: Yŏngjo and the Politics of Sagacity*. Columbia University Press, 2001.
18. Kim, Dong-Choon. "The Social Grounds of Anticommunism in South Korea: Crisis of the Ruling Class and Anticommunist Reaction." *Asian Journal of German and European Studies*, vol. 2, no. 7, 2017, pp. 1–18.
19. Kim, Sebastian C. H. *Catholics and Anti-Modernity in Korea*. Oxford University Press, 2016.
20. Kim, Sebastian C. H. "Christianity." *Routledge Handbook of Korean Culture and Society*, edited by Youna Kim, Routledge, 2017, pp. 287–300.
21. Kim, Sebastian C. H., and Kirsteen Kim. *A History of Korean Christianity*. Cambridge University Press, 2015. 275.o.
22. Kim, Simon Chan Ho. *Memory, Identity, and the Korean Catholic Church: A Theological Reinterpretation of Catholicism in Korea*. Peter Lang, 2015.
23.
24. Kovács, Ábrahám. "A koreai keresztyénség vallási és kulturális kontextusa, a protestantizmus, nacionalizmus és az inkulturáció a Hajnalpír országában." *Teológiai Fórum*, vol. 12, no. 2, 2018, pp. 67–84.
25. Kovács, Ábrahám, and Jaeshik Shin, editors. Church and State: Theological Reflections in the Hungarian Reformed Churches and in the Korean Protestant Churches. Studies in Hungarian and Korean Protestant Theology, vol. 1,

Debreceni Református Hittudományi Egyetem and Honam Theological University and Seminary, 2019. „The Structural Changes of the Church-State Relation in Korea, 1784-1945. Byung-Joon Chung. 12.o.
26. Kovács, Ábrahám, and Jaeshik Shin, editors. Church and State: Theological Reflections in the Hungarian Reformed Churches and in the Korean Protestant Churches. Studies in Hungarian and Korean Protestant Theology, vol. 1, Debreceni Református Hittudományi Egyetem and Honam Theological University and Seminary, 2019. The March 1st Movement and Christianity in the Context of Peace. Hee-kuk Lim. 146.o.
27. Kovács, Ábrahám, and Jaeshik Shin, editors. *Nationalism, Communism and Christian Identity.* Debreceni Református Hittudományi Egyetem; Honam Theological University and Seminary, 2019. A Reflection on the Growth and Decline of the Korean Protestant Church by Byung-Joon Chun. 47-65.
28. Kroeber, Alfred L. “Stimulus Diffusion.” *American Anthropologist*, vol. 42, no. 1, 1940, pp. 1–20.
29. Ma, Won Suk, with Kyo Seong Ahn. *Korean Church, God’s Mission, Global Christianity.* Regnum Books International, 2015.
30. Paramore, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*. Routledge, 2009. 29-58.
31. Rausch, Franklin D. “The Jesuits in Korea: Influence without Presence.” *World History Connected*, vol. 10, no. 3, 2013.
32. Rausch, Franklin. “The Late Chosŏn Korean Catholic Archives: Documenting This World and the Next.” *The Journal of Korean Studies (1979-)*, vol. 24, no. 2, 2019, pp. 315–43.
33. Reader, Ian. Religion in Contemporary Japan. University of Hawai‘i Press, 1991.
34. Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven (Tianzhu Shiyi)*. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, Institute of Jesuit Sources, 1985.
35. Rogers, Everett M. *Diffusion of Innovations*. 5th ed., Free Press, 2003.
36. Rule, Paul. “Jesuit Missionaries and the Transmission of Christianity to East Asia.” *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 52, no. 2, 2001, pp. 247–265.
37. Salát, Gergely. “Christian Persecution in North Korea.” *Budapest Report on Christian Persecution 2019*, edited by Lóránd Ujházi, József Kaló, and Ferenc Petruska, Háttér Kiadó, 2019, pp. 109–126. 112-113. o.
38. Schurhammer, George S.J.: Shint-tou, Tha way of the Gods in Japan. Bonn és Leipzig, 1923.
39. Seo, Jinseok. *Introduction to Korean Spirituality*.Yonsei University Press, 2013. 31-32. o.
40. Strawn, Lee-Ellen. “Korean Bible Women's Success: Using the ‘Anbang’ Network and the Religious Authority of the Mudang.” *Journal of Korean Religions*, vol. 3, no. 1, 2012, pp. 117–149.